

Religião e participação política: considerações sobre um pequeno município brasileiro

Fabício Roberto Costa Oliveira



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/eces/568>

DOI: 10.4000/eces.568

ISSN: 1647-0737

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Referência eletrónica

Fabício Roberto Costa Oliveira, « Religião e participação política: considerações sobre um pequeno município brasileiro », *e-cadernos CES* [Online], 13 | 2011, colocado online no dia 01 setembro 2011, consultado a 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/eces/568> ; DOI : 10.4000/eces.568



RELIGIÃO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE UM PEQUENO MUNICÍPIO BRASILEIRO

FABRÍCIO ROBERTO COSTA OLIVEIRA

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

Resumo: Neste artigo problematizo a ideia de que contemporaneamente vivemos um período em que religião e política estão em campos distintos. Faço uma apresentação do processo de colonização do Brasil, mostrando o quanto a Igreja Católica foi importante para a formação nacional e como sua presença é contínua no cenário político brasileiro. Neste sentido, apresento um estudo sobre a emergência de atores políticos católicos numa pequena cidade do interior do estado de Minas Gerais, onde a atuação de lideranças comunitárias se deu com grandes motivações religiosas e revelaram encontros de dois campos de ação: o religioso e o político. Assim, defendo que religião e política têm implicações mútuas e fronteiras que não são nitidamente definidas.

Palavras-chaves: secularização, política, religião, espaço público, Igreja Católica.

INTRODUÇÃO

Uma das principais marcas identitárias do Brasil é o catolicismo. Até fins do século XIX, a Igreja Católica era a única instituição religiosa reconhecida oficialmente. Por isso, gozava de proteção do Estado para realizar sua expansão institucional e ao mesmo tempo era atuante na legitimação da colonização portuguesa.

A separação entre Estado e Igreja se deu apenas com a instauração do regime republicano (1889). Para Mariano (2003), esta separação não só faz parte do processo de secularização como o impulsiona. Entretanto, as relações de cooperação entre as duas instituições foram estreitas até meados do século XX, e a liberdade religiosa plena sempre foi mais um discurso do que uma prática efetiva.

Os desafios envolvendo a liberdade religiosa estão muito presentes na América Latina, e quiçá, para além de suas fronteiras. Oro e Ureta (2007), a respeito das constituições dos 20 países latino-americanos, mostram que três países (Argentina,

Bolívia e Costa Rica) se declaram católicos e outros seis (Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Peru e Paraguai) fazem menção à Igreja Católica com “dispositivos particulares”, revelando tratamento desigual destas frente às demais.

No Brasil, não obstante a constituição declarar separação entre Igreja-Estado, desde fins do século XIX, as relações entre religião, políticas e Estado são muito estreitas. O estudo de Oro (2001) junto aos políticos do estado do Rio Grande do Sul (vereadores da capital e deputados estaduais) revela que 64% dos vereadores e 79% dos deputados, que responderam aos questionários da pesquisa, “consideram que a imagem de um político está socialmente comprometida caso se afirme sem vínculo religioso” (Oro, 2001:167). Assim, acreditam que poderiam ser prejudicados em suas votações caso afirmassem não possuir crenças religiosas.

Neste artigo, analiso a emergência de atores políticos católicos, considerados localmente “políticos de igreja”, cuja atuação e formação como agentes políticos se deu em decorrência de desdobramentos do processo de constituição de espaços eclesiais. Estes possibilitaram a emergência de líderes católicos no contexto de descentralização paroquial no interior de Minas Gerais, no período pós-Concílio Vaticano II (1962-1965).

Especificamente faço uma análise do modo como a formação de comunidades de base e lideranças católicas se mostrou de suma importância no contexto político local,¹ revelando encontros de campos de ações diferenciados: o religioso e o político. Neste sentido, minha análise aponta para o fato de que religião e política estão intimamente inter-relacionadas nas práticas políticas no interior do país e, possivelmente para além destes contextos. Apesar da ruptura formal entre o Estado republicano brasileiro e a Igreja Católica, estruturante da colonização do Brasil, este processo de separação foi sempre parcial e apresenta desafios importantes no contexto contemporâneo.

A questão que procuro destacar neste texto, qual seja a emergência de atores políticos com discursos embasados em concepções religiosas católicas é consequência direta de transformações no catolicismo brasileiro de início da década de 1960, influenciadas pelas proposições advindas do Concílio Vaticano II. De entre estas se destaca a legitimidade de maior espaço de atuação de leigos em atividades religiosas na Igreja Católica. Isso, principalmente no Brasil, redundou na formação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Nestas comunidades, grupos católicos se reúnem, muitas vezes sem presença do pároco e realizam algumas atividades rituais fundamentais à vivência cotidiana dos grupos católicos.

¹ Não cito o nome dos atores sociais locais como forma de preservá-los. No mesmo sentido, não cito o nome do município que está localizado no Vale do Rio Doce de Minas Gerais. Atualmente conta com uma população de aproximadamente 14 000 habitantes. Sua principal atividade econômica é a agropecuária (Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Os únicos nomes reais são de Alípio Jacinto e João Resende, coordenadores do Movimento da Boa Nova (Mobon).

No desenvolvimento do processo de constituição de novas práticas católicas foi formado o Movimento da Boa Nova (Mobon),² com objetivo de propalar as novas resoluções advindas do Concílio Vaticano II. Este Movimento atuava e ainda atua no propósito de organizar comunidades e formar lideranças católicas leigas locais, responsáveis por dinamizar o catolicismo nas comunidades que têm características similares às CEBs que se espalharam pelo Brasil.

O Mobon contribui para a valorização leiga, não obstante, dependia de alianças com párocos para que pudesse adentrar espaços eclesiais, onde pudessem ministrar seus cursos, propalando suas ideias e objetivos. A partir da década de 1980, com a consolidação da redemocratização brasileira, os cursos passaram a apresentar uma estreita relação entre religião e política.

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A IGREJA CATÓLICA E O ESTADO NO BRASIL

Weber (1999, 2002) considerava que na modernidade a religião iria migrar da esfera pública para a privada, onde predominaria um Estado secularizado, legitimado pelo direito racional e burocrático, algo fundamental ao processo de secularização. Este conceito é alvo de muitas controvérsias e um grande desafio teórico enfrentado de forma contínua por pesquisadores das ciências humanas e sociais, que apresentam diferentes interpretações e constroem novas perspectivas de análise (Negrão, 2005; Pierucci, 1998; Zepeda, 2010).

De maneira geral, entende-se secularização como processo social em que “o pensamento, práticas e instituições religiosas perdem seu significado para a operação do sistema social” (Wilson, 1998: 49). No mesmo sentido, Zepeda (2010: 129) entende como secularização o “conjunto de mudanças pelo qual a religião perde sua relevância social, ideológica e institucional”. Necessário considerar que este processo é muito desigual entre os diferentes países e regiões do mundo, mas com significado amplo: onde a religião perderia sua condição hegemônica na vida social e seria mais restrita à subjetividade e à vida privada.

Até às vésperas da consolidação das concepções Iluministas, a religião era uma questão estatal. Embora houvesse exceções e estratégias locais, que não podem ser desconsideradas, cabia aos súditos seguir a religião oficial legitimada pelo poder governamental. A partir do século XVIII, em alguns países houve início do processo de separação entre Estado e religião, onde o primeiro se tornaria laico e o segundo, assunto de ordem privada. Neste caso, em tese, pertencer a uma religião se tornaria uma livre

² O nome Movimento da Boa Nova adveio de um dos principais cursos da fase inicial, intitulado “A Boa Nova do Evangelho”. A partir dele “começaram a fazer referência ao grupo como o ‘pessoal do Boa Nova’ ou a ‘equipe do Boa Nova’”(Araújo, 1999: 70).

escolha livre dos agentes sociais. Assim, a religião passaria a ser algo de foro exclusivamente íntimo, uma consequência do processo social de secularização, onde igrejas e estados tornar-se-iam autônomos.

A secularização do aparato jurídico-político do Estado, além de reiterar a autonomia e a supremacia do direito em relação a outras formas de ordens normativas, reduziria a pretensão dos grupos religiosos de imporem suas normas a todo o conjunto da sociedade. “Com sua secularização, o Estado, portanto, passou a garantir legalmente a liberdade dos indivíduos para escolherem voluntariamente que fé professar e o livre exercício dos grupos religiosos” (Mariano, 2003: 113).

Sabe-se que no Brasil, a relação de cooperação mútua entre Estado e Igreja Católica não acabou concomitantemente à Proclamação da República: “a perseguição policial aos cultos afro-brasileiros efetuada até os anos 50 atesta a longa via-crúcis percorrida pela liberdade religiosa no país” (Mariano, 2003: 112). Atualmente, ainda há discussões sobre a presença de imagens católicas em espaços públicos.

A dificuldade para a vivência de maior liberdade religiosa e separação efetiva entre religião e política advém do processo histórico de colonização brasileira.³ A coroa portuguesa e a Igreja Católica tinham uma relação de cooperação fundamental para a colonização: ao Estado português cabia dotar a colônia de administração e desenvolver uma política de povoamento para fornecer mão-de-obra e institucionalizar as relações que se estabeleceriam entre Metrópole e Colônia. À Igreja Católica cabia legitimar o Estado, as condições sociais vigentes e cumprir com as funções sacras às quais ela se atribui: estar presente na vida das pessoas desde o nascimento, com o batismo, passando pela crisma, casamento, extrema-unção e enterro em cemitério com administração eclesiástica.⁴

A relação de cooperação do período colonial tinha o rei no centro das funções de poder, tanto no governo civil como no religioso: “para melhor administrar as questões do domínio político e religioso, instituiu a Mesa de Consciência e Ordens que respondia à necessidade de se regularem os negócios eclesiásticos” (Teixeira, 1988: 15). O poder do rei sobre a Igreja Católica não era objeto de contestação pelo clero. A formação teológica do clero na Universidade de Coimbra, onde muitos deles estudaram, era carregada da concepção político-religiosa portuguesa legitimadora da colonização, tanto que os primeiros conflitos entre Estado e Igreja só se deram na década de 1870 por influência de poucos bispos que haviam estudado na França (Casanova, 1994).

³ Sobre a relação entre religião e política no Brasil, o quinto capítulo do livro *Public religions in the modern world*, de José Casanova (1994), é muito elucidativo.

⁴ O regime de padroado consistia em uma relação de reciprocidade entre a Igreja e o Estado. Por um lado, o Estado gozava do privilégio de receber dízimos e rendas e, por outro, era responsável por edificar templos, erigir dioceses e paróquias, incrementar missões entre os índios e manter os missionários (Lima, 2004 : 23).

Sob tutela da Coroa, a Igreja Católica objetivava obter controle sobre a vida social. Ser católico era uma identificação autoevidente a todos que viviam em terras brasileiras: através de conventos, das paróquias, das irmandades e confrarias formou-se uma sociedade na qual ninguém escapava à necessidade de apelar para instituições religiosas para conseguir emprego, emprestar dinheiro, garantir sepultura, providenciar dote para a filha que queria casar-se, comprar casa, arranjar remédio e o Estado cuidava da administração financeira e da repressão (Hoornaert, 1991: 18).

Consolidou-se uma sociedade colonial em que era quase impossível viver alheio à vida religiosa, praticamente todos os eventos e fases marcantes da vida deveriam passar pelo crivo do catolicismo. No período do Brasil colonial “poder participar das atividades religiosas representa ser aceito socialmente, estar de acordo com os preceitos da Igreja tridentina quanto ao controle dos costumes e difusão da moral cristã” (Figueiredo, 1998: 102).

O catolicismo se impunha como obrigatoriedade por estar presente em todos os eventos de vida social. Mais do que uma instituição voltada exclusivamente para o religioso, a Igreja Católica desempenhava as funções de registro civil, de escola, de centro de serviço social, de organizadora de festas e reguladora da vida familiar (Oliveira, 1986: 14).

As relações entre a Igreja Católica e a Coroa portuguesa ficaram inalteradas com a Declaração da Independência, quando passa a prevalecer o Padroado Régio e o Imperador detém a prerrogativa de decisão a respeito das orientações vindas de Roma (Paiva, 2003). As relações de cooperação entre a Igreja Católica e o governo português se deslocaram para uma relação de cooperação entre Igreja Católica e o Imperador brasileiro.

A Igreja Católica atuou na manutenção da ordem social vigente e pela “pregação e pelos sacramentos – especialmente pela confissão – o aparelho eclesiástico está sempre lembrando à população as normas morais a serem seguidas e os castigos reservados aos transgressores” (Oliveira, 1986: 153). Assim, o catolicismo se caracterizava por uma religiosidade sem nenhuma tensão com a esfera social.

A submissão do religioso ao político significava uma submissão do clero aos anseios políticos institucionalizados do poder monárquico e à elite agrária (Casanova, 1994). A Igreja Católica romana não demonstrava qualquer anseio no sentido de rever sua postura tradicional, pelo contrário, as orientações da década de 1870 “por ocasião do Concílio Vaticano I, retratadas no *Syllabus* papal com a condenação às liberdades individuais, apenas denunciavam o endurecimento da postura conservadora que provinha de Roma, fruto mesmo do longo papado de PIO IX” (Paiva, 2003: 65).

O Concílio Vaticano I lançou “uma pá de cal para qualquer possibilidade de modernização do mundo católico ao declarar a infalibilidade do papa, o que só reforçava a hierarquia da Igreja” (Paiva, 2003: 65). Foi no Concílio Vaticano I (1870) que se consolidaram “os alicerces de um catolicismo avesso às inovações, de autodefesa e apologético” (Teixeira, 1988: 24).

Os bispos mais empenhados no projeto reformador do Concílio Vaticano I – entendendo como reformadora a busca de maior unidade católica no território brasileiro, bem como a expansão do catolicismo com clero mais institucionalizado – encontrava forte oposição do antigo clero secular e introduzia as medidas de forma gradativa, a fim de evitar conflitos maiores. Os bispos reformadores se caracterizavam pela busca da disciplina eclesiástica: (1) com a formação espiritual e intelectual do clero, (2) com ênfase na catequese e difusão de novas devoções e (3) no rigor à disciplina eclesiástica com o combate à concubinação e às práticas profanas (Oliveira, 1986: 157).

O processo de romanização redundou na substituição de devoções tradicionais por outras novas, trouxe consigo a substituição de antigas irmandades e apesar de choques entre “vigários – ou bispos – e as poderosas confrarias tradicionais (choques que ainda ocorrem em alguns lugares), em geral o processo completou-se pela submissão das antigas associações leigas ao poder clerical” (Oliveira, 1986: 288). A vigência do catolicismo colonial caracterizado como sendo de “muita reza, pouca missa, muito santo, poucos padres” estava colocada em xeque (Hoornaert, 1980: 399).

A romanização foi capaz de vetar boa parte das manifestações populares leigas.⁵ Neste processo houve uma ênfase naquilo que Bourdieu (2005: 39) chama de monopolização da gestão de salvação pelo grupo de especialistas religiosos, detentores do saber religioso, em contraposição aos leigos que seriam os “destituídos do capital religioso”. Essa divisão redundou na separação simbólica cada vez maior entre o saber sagrado e a ignorância profana que o segredo exprime e reforça.

Neste cenário, há, de um lado, um *domínio prático* de um conjunto de esquemas de pensamento, adquiridos por familiarização, comuns a todos os membros dos grupos e, de outro, o *domínio erudito* de um conjunto de normas e conhecimentos explícitos sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição responsável por reproduzir o capital religioso (Bourdieu, 2005).

Nesse raciocínio, Bourdieu (2005) demonstra evidente preocupação em relação à diferenciação do trabalho de produção simbólica em que haveria, de um lado, um grupo

⁵ Segundo Teixeira (1988: 30) “o leigo vai, paulatinamente, ocupando uma posição passiva no interior do campo religioso, enquanto que o aparelho religioso (clerical) se reestrutura segundo um eixo de poder religioso. As bases leigas passam a ser cada vez mais controladas através de uma complexa rede de mediações (associações, paróquias, dioceses), onde se concretiza um verdadeiro trabalho molecular. Esta realidade só passou a ser questionada a partir do Concílio Vaticano II”.

produtor dos bens simbólicos e, de outro, um grupo que seria consumidor desses bens. Assim, ressalta-se a separação entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado, representado pelo corpo de administradores do sagrado, e os leigos definidos como profanos, no sentido de serem os ignorantes da religião. Nesse caso, há uma oposição entre competências religiosas ligadas à estrutura de distribuição do capital cultural. A romanização era um propósito de destituição dos grupos locais, com propósitos de concentrar no Vaticano e na figura do Papa o poder de manipulação dos bens de salvação.

Na prática, a romanização fez com que as relações entre a Igreja Católica e o Império se tornassem conflituosas. O Império objetivava manter a Instituição Católica sobre sua tutela, e os ideais do Concílio Vaticano I objetivavam que o clero seguisse os ditames papais, acreditando que, dessa forma, poderia expandir a fé católica “num sentido mais verdadeiro”.

Segundo Oliveira (1992), embora a Igreja Católica estivesse oficialmente separada do Estado, ela tornou-se guardiã da ordem social, algo que se esboçou no fim nos anos de 1920 e se consolidou nos anos de 1930. A Igreja Católica era reconhecida pelo Poder Público que “apoia suas obras beneficentes, escolas e hospitais, acata suas diretrizes sobre a legislação referente à família e aos bons costumes, e introduz o crucifixo nas repartições públicas” (Oliveira, 1992: 42). Um dos sinais que evidenciam esta “concordata” implícita “é a imagem do Cristo Redentor no ponto culminante do Rio de Janeiro, pairando sobre a capital da República” (*ibidem*).

Segundo Oliveira (1992), o entendimento político estava assentado no fato de a Igreja Católica desempenhava uma função pública e oferecia ao conjunto da população “ritos de passagem”,⁶ além de conferir solenidade a eventos sociais e familiares. Esta “concordata não escrita” inscrevia-se como uma decorrência natural do catolicismo romano na sociedade e na cultura brasileira” (*ibidem*).

O bom entendimento entre a Igreja Católica e o Estado vigorou até o fim dos anos de 1960, até quando repousa sobre uma concepção burguesa do catolicismo: “cujo núcleo está na doutrina da salvação individual e numa ética interpessoal, em princípio válidas para todo e qualquer regime sociopolítico” (*ibidem*).

O catolicismo que se consolidou estava fundamentado numa relação de cooperação com o poder político vigente, que por sua vez estava diretamente atrelado às elites agrárias (Casanova, 1994). Este mesmo catolicismo era extremamente hierarquizado e o clero contava com toda a legitimidade junto aos leigos. Essa relação de cooperação é uma característica das mais importantes da colonização brasileira.

⁶ Oliveira (1992) cita batismo, primeira comunhão, casamento e funeral.

Mostro ainda no presente artigo que apesar da ruptura com o Estado em meados do século XX, acompanhando processos de transformações católicas, os leigos vão adquirir maior proeminência no campo religioso. Processo que na década de 1980 redonda numa militância político-partidária de leigos católicos muito relevantes para a história do Brasil, em que grupos religiosos assumem poderes de governança, levando consigo suas concepções religiosas arraigadas. Assim, mostro que houve um processo local em que o discurso religioso entra em cena nas disputas políticas. Casanova (1994) denominou tal processo como uma “desprivatização” da religião e mostrou o importante papel da religião no espaço público.

A relevância do trabalho de Casanova (1994) foi ter mostrado que a “desprivatização” da religião não precisa necessariamente ser interpretada como antimoderna, antissecular, ou uma reação antidemocrática. Assim, ele mostrou que a ideia de que uma privatização da religião não tem se correspondência empírica em diversas regiões do mundo, destacando-se o Brasil, onde os processos de democratização e modernização da sociedade tiveram a religião católica como impulsionadora.

Importante ressaltar que este mesmo processo de modernização implicou, segundo David Martin (1990), no crescimento do pentecostalismo no Brasil e na América Latina como um todo. Estas denominações fomentam compromissos sociais dos seus fiéis e os estimula a exercerem papel de evangelizador responsável pelo futuro da sociedade em que vive, dando significado à militância religiosa e política dos mesmos. Isso teve e ainda tem contornos importantes nas disputas políticas no Brasil, mas daremos enfoque ao catolicismo.

A FORMAÇÃO DE COMUNIDADES E LIDERANÇAS RELIGIOSAS

Nesta parte faço elucidacões sobre o processo de formação de comunidades e lideranças comunitárias no interior de Minas Gerais, focando a descentralização paroquial que instituiu novos espaços de ação e proeminência de atores leigos, o que encontrou resistências e desafios importantes para sua efetivação.

Ao falar de Igreja Católica é preciso destacar que uma das características históricas, enquanto instituição, é sua hierarquização. A forma com que isso se reproduz tem, na formação do clero, uma de suas principais explicações. É no exercício da constituição de novos quadros que se institui que o respeito à alta cúpula é fundamental: ações hierárquicas devem ser vistas como vontades divinas, sendo, portanto, suficiente para justificar, explicar e legitimar as decisões institucionais. Boff (1982) destaca que, em nível interno, o poder da hierarquia e as manifestações de autoritarismo na Igreja Católica têm pouco a perder para formas similares de dominação existentes na sociedade civil.

A Igreja Católica tem o Papa como maior fonte de poder decisório. Se por um lado a Cúria Romana é responsável pela instituição em âmbito internacional, o bispo e seus sacerdotes são responsabilizados pelas unidades locais, as dioceses. Estas se constituem como unidade jurídica e geográfica. As dioceses são divididas em áreas menores, chamadas paróquias. Neste caso, o bispo transfere aos padres, poderes locais e funções sacramentais a cumprir. “A organização das funções da Igreja está, portanto, intimamente ligada ao zoneamento do território da diocese” (Theije, 2002: 171).

Essa divisão territorial é das mais perspicazes por permitir que a instituição, pelo menos teoricamente, tenha representantes nos mais diversos espaços do mundo, numa complexa rede de ramificação, onde a instituição mantenha sua presença no propósito de gerir os “bens de salvação” por um grupo de especialistas religiosos, detentores do saber religioso, o clero, atendendo aos leigos, que pela própria definição seriam “destituídos do capital religioso” (Bourdieu, 2005: 39).

A capacidade da Igreja Católica em se fazer presente em amplos territórios e reproduzir-se durante séculos de existência com esta estrutura funcional é característica fundamental da instituição. Não obstante, a partir da Segunda Guerra mundial, o clero encontrava dificuldades em atender às demandas dos grupos leigos.

Neste sentido, procurou-se dar maior valorização à atuação leiga e alguns setores católicos se identificaram com a ideia de uma “democratização fundamental”, “de base”, que seria resultante de um trabalho educativo que estava relacionado à formação de comunidades cristãs “que se apresentam como pequenos ‘grupos primários’ – no sentido de análogos ao grupo familiar, porque apoiados sobre valores como a amizade, a cooperação, a família, a fé” (Paiva, 1985: 13).

A democratização de base e o trabalho educativo eram representativos do interesse de grupos católicos em atuações mais consistentes e aproximadas da realidade dos leigos. Essa postura ganha legitimidade institucional no bojo do Concílio Vaticano II (1962-1965) que declarou a importância da atuação leiga na instituição e motivou a cooperação e corresponsabilidades entre os diversos estratos da Igreja Católica (Mainwaring, 1989). A Constituição Dogmática, *Lumen Gentium*, diz que:

os sagrados pastores devem reconhecer e fomentar a dignidade e responsabilidade dos leigos na Igreja; recorram espontaneamente ao seu conselho prudente, entreguem-lhes confiadamente cargos em serviço da Igreja e dêem-lhes margem e liberdade de ação, animando-os até a tomarem a iniciativa de empreendimentos. Considerem atentamente e com amor paterno, em Cristo, as iniciativas, pedidos e

desejos propostos pelos leigos. E reconheçam a justa liberdade que a todos compete na cidade terrestre.⁷

Este documento conciliar é representativo de uma concepção de maior espaço de atuação aos leigos. Segundo Teixeira (1998: 202), o Concílio “provoca uma grande ruptura eclesial, questionando o imobilismo tradicional imperante e suscitando um movimento acelerado de transformações”. Não obstante suas limitações em termos de transformações práticas, muitos pesquisadores do catolicismo concordam que “o Vaticano II foi, sem dúvida, a mais ampla reforma da história da Igreja” (Serbin, 2001: 98).

A valorização do leigo era representativa de transformações na Igreja Católica, pois havia certa relativização da ênfase na separação simbólica entre os agentes legítimos da Instituição, os sacerdotes, detentores do saber religioso, e os leigos caracterizados por serem despossuídos de capital religioso (Bourdieu, 2005). Esta separação simbólica e prática não deixou de existir, mas a concepção de que membros da hierarquia e leigos são corresponsáveis pela instituição e mais, que estes poderiam gerir atividades religiosas em nome dela é muito significativo.

No contexto de transformações católicas, na Diocese de Caratinga-MG, surgiu o Mobon com o propósito de estimular a organização de comunidades de base e a formação de lideranças leigas que pudessem ser atuantes nestes espaços. A atuação deste movimento foi destacada pelo bispo Dom Eugênio Corrêa, no jornal oficial da Diocese em 1971:

[Trata-se de] Um trabalho gigantesco, em extensão e profundidade. É o trabalho por excelência da Igreja pós-conciliar. Padres somos tão poucos! Os padres devem ser mais supervisores e animadores das comunidades. Devemos deixar para os leigos tudo o que os leigos podem fazer. Caminhamos decididamente para a diversificação dos ministérios: foi-se o tempo em que só o Padre sabia, mandava e fazia de tudo. Ninguém pode ser universal, hoje sobretudo. (Corrêa, 1971 *apud* Araújo, 1999: 67).

O trabalho é destacado como sendo “pós-conciliar”, representativo da influência efetiva do Concílio e do apoio à premissa de que os leigos podem ocupar espaços de atuação na instituição, sendo os padres mais “supervisores e animadores”, mostrando ruptura com a concepção de que: “foi-se o tempo em que só o Padre sabia, mandava e fazia de tudo”, deixando explícito o estímulo ao trabalho dos grupos leigos. Embora estes

⁷ Capítulo IV – “Os Leigos”, disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm.

fossem tutelados pelos párocos e sempre houvesse limitações nas funções que pudessem exercer.

Neste sentido, não é sem importância o fato de que o Bispo encontrava dificuldade em obter maior número de párocos, um desafio generalizado do catolicismo. Para se ter uma ideia do número de padres que abandonavam suas funções, entre 1939 e 1963, os Papas concederam 563 dispensas do sacerdócio; já no curto período entre 1964 e 1970, foram 13139 dispensas (Martina, 1997: 356).

Neste contexto, lideranças leigas representarem padres e interesses eclesiais, sobretudo em áreas mais distantes da sede da paróquia, era uma forma de suprir a carência de párocos, não deixando o catolicismo oficial ausente nos diversos espaços diocesanos. O Mobon promovia cursos com o propósito de organizar as comunidades e formar as lideranças que atuariam nas mesmas. No curso de Boa Nova ao Evangelho, ministrado em 1970, trabalhou-se o seguinte conteúdo a respeito de comunidade:

A vida comunitária é de importância capital

- O homem não vive isolado
- O cristianismo exige vida comunitária
- Os convertidos precisam do apoio da comunidade
- A fé necessita de ambiente: de vida, de diálogo, de comunidade.

Vantagens de comunidades pequenas

- Conhecimentos profundos
- Todos tem sua vez
- Amizade
- Valorização da pessoa
- Sentido mais profundo da vida
- A comunicação é mais autêntica
- A comunidade é estímulo para o homem
- Faz crescer em forças desconhecidas
- Leva o a se expandir
- Dá-lhe disposição e otimismo para o trabalho.⁸

A comunidade é vista como elemento fundamental para a vivência do cristianismo. Sendo esta, inclusive, uma “exigência do cristianismo” àqueles que desejassem ser verdadeiramente católicos, os “convertidos” precisam da comunidade, onde haveria

⁸ O conteúdo deste curso foi copiado do material de uma líder religiosa chamada Cora Furtado de Melo que gentilmente nos cedeu seu caderno com anotações dos cursos do Mobon que já participou.

“ambiente de vida” e “diálogo”. Relações interpessoais são estimuladas sob o argumento de que o homem “não vive isolado”.

Os estímulos para que as pessoas vivessem em comunidade eram frequentes. Assume-se o suposto da necessidade fundamental de “formar comunidade”, colocar as pessoas em contato e em relações sociais e diálogo, sob o argumento de que “a pessoa humana precisa de segurança”. Afirma-se que há vantagens, nesta vivência, em função da construção da amizade, do estímulo para o trabalho, do otimismo e que se pode ter um “um sentido mais profundo da vida”.

As interações sociais nas comunidades constituíam uma maneira importante de as pessoas compartilharem visões do mundo propaladas pelo catolicismo; afinal o catolicismo busca interferir diretamente nas ações “deste mundo”, sendo a religião, desde a antiguidade, um componente fundamental dos mecanismos identitários da sociedade (Carvalho e Borstner, 2010).

Neste sentido, em contexto local, o Mobon era responsável por atuar, junto aos párocos, na organização das comunidades de base. Os católicos eram convidados para celebrações, reuniões e cursos, onde eram estimulados à formação de uma comunidade num processo de contínua descentralização da paróquia por pequenas unidades locais referenciadas por capelas.

Na paróquia onde foco meus estudos, os cursos estavam sendo ministrados desde 1971.⁹ O estímulo para organizar os cursos e reorganizar o catolicismo local foi justificado pelo pároco pela pouca participação dos leigos:

Encontrei na sede,¹⁰ poucos membros de Apostolado da oração e vicentinos. Não têm atuação nenhuma. São pessoas que fazem questão de comparecer às reuniões, mas vida cristã de participação nos sacramentos muito pouca. Instrução religiosa muito pouca.¹¹

A organização do catolicismo e a formação de “base” eram frágeis, algo que o pároco desejava que fosse superado pelos cursos do Mobon, acompanhados pela dinâmica das comunidades e suas lideranças. Uma das fases do processo de formação de comunidade, caracterizada pela identificação da necessidade de construção da capela, foi narrada pelo pároco:

⁹ “Movimento da Boa Nova do Evangelho – Em toda a Paróquia (sede e igrejas filiais) estão sendo ministrados cursos de: Base, Boa Nova, O Evangelho na Vida, Fidelidade ao Evangelho, Treinamento e Aprofundamento, Curso de Bíblia, cursos de: Natal e Semana Santa, cursos sobre Apocalipse – todos estão sendo ministrados ininterruptamente. Todos estes cursos são encerrados, tanto na sede como na capela, filiais, com a celebração da Semana Santa.” Livro do Tombo da Paróquia, n.º 3, página 6.

¹⁰ A sede a que se refere o Padre, é a principal igreja da paróquia, localizada na principal praça do município.

¹¹ Livro do Tombo da Paróquia, n.º 3, página 7.

Comunidades novas:

- As primeiras missas que celebrei nestas novas comunidades. 1) Córrego dos Martins (Beija-Flor) numa casa da escola, a pedido de Antônio, celebrei a santa missa, às 3 da tarde. Muita gente. Falamos da necessidade de se construir uma igreja neste córrego – 11 de janeiro de 1971.¹²

A partir dessa missa, as pessoas deveriam escolher um local, geralmente doado por um proprietário de terras, e se organizarem para efetuarem a construção da capela, em torno da qual se agregariam atividades religiosas e sociais. As lideranças religiosas leigas, moradoras destas comunidades, seriam atores essenciais para a dinâmica do catolicismo comunitário. O Mobon ministrava cursos a estas pessoas com o propósito de transmitir concepções sobre formas de agir na comunidade.

No Curso de Coordenador de Comunidade, de 1982, são passadas instruções para as lideranças religiosas:

1. Seja você mesmo.
2. Não seja covarde.
3. Não atrapalhe a Comunidade.
4. Vendo que não dá, peça para sair.
5. Não esconde seu dom.
6. Não seja comodista.
7. Procure não cansar a Comunidade.
8. Seja prudente no falar.
9. Não dê ouvidos à fofoca.¹³

As características apontadas como importantes para as lideranças comunitárias são fundamentais para uma vivência mais harmônica para além da vida religiosa, constituindo-se como princípios de ação política e civilidade. Características como ser “prudente na fala” e “não dar ouvidos a fofocas”, são válidas para uma série de cargos públicos e mesmo para a vivência comunitária. “Não acomodar”, “não atrapalhar a comunidade”, não ser comodista, não cansar a comunidade e não atrapalhá-la são fundamentais para que as lideranças se sustentem como tais, pois a legitimidade do exercício de suas funções passa pelo crivo das pessoas dos grupos em que estão inseridos. (Melucci, 1996).

¹² Livro do Tombo da Paróquia, n.º 3, página 7.

¹³ Material de Cora Furtado de Melo.

As lideranças precisavam mostrar potencialidade e coerência de atuação tanto aos moradores da comunidade como aos párocos e missionários do Mobon, agentes externos ao cotidiano do espaço comunitário, mas nem por isso menos influentes em sua dinâmica. Melucci acredita que

a existência de uma rede de associações ou comunidade facilita a emergência de uma liderança. Porque uma rede de filiações e socialização pode prover um treinamento onde as habilidades necessárias para a emergência de uma liderança podem ser aprendidas, e porque essa rede pode lhe fornecer recompensas na forma de solidariedade e valores, o que encoraja o líder a assumir os riscos associados com sua posição (1996: 335).

Nos cursos do Mobon, as falas eram estimuladas, os atores se viam sociabilizados nos estudos religiosos, o que favorecia o desenvolvimento das habilidades de convencimento. Neste contexto, houve organização de comunidades e uma rede de lideranças que caracterizam a descentralização da paróquia e transmissão de poderes às lideranças religiosas leigas em contexto local. Tanto a descentralização da paróquia era limitada, já que a sede principal continuava sendo a referência, como o poder das lideranças era restrito, dependente da legitimidade do pároco, mas nem por isso este processo deixava de ser de profunda importância.

A formação comunitária gerou, por um lado, agregação de lideranças religiosas e grupos católicos¹⁴ na constituição das comunidades; entretanto, também houve divisão de propósitos nas localidades, em geral conhecidas como córregos, pois algumas pessoas não aderiram aos propósitos de organização social promovidos pelo pároco. Alguns preferiam continuar frequentando missas na igreja principal da paróquia; outros achavam que a descentralização não iria funcionar e pessoas com problemas de relacionamento evitavam frequentar os mesmos espaços.

Mesmo entre os adeptos à formação de comunidades havia aqueles que demonstravam insatisfação com a eleição de uma liderança para coordenar à comunidade ou com alguma prática do líder. Os coordenadores são eleitos por meio de voto dos participantes católicos das atividades, o que isso fazia com que o cargo fosse objeto de disputa de dois em dois anos. Era pois na prática, uma forma de se medir forças em contexto local: um desdobramento da descentralização paroquial, onde as comunidades elegem seus representantes junto à paróquia.

¹⁴ Pessoas participantes das comunidades mas que não frequentavam cursos do Mobon e tinham pouca representatividade nas atividades religiosas locais não eram consideradas lideranças.

A princípio todos seriam candidatos, as pessoas anotariam os que achassem bons representantes entre todos. Na prática havia uma campanha “pé de ouvido” em que os interessados pediam votos aos participantes das comunidades e o padre tinha suas preferências por alguns nomes, o que constituía uma limitação à escolha espontânea e “de base”.

Dessa forma, havia profundas dificuldades na implantação dos propósitos democratizantes. Essa mediação religiosa pra uma Vicência democrática nos faz recorrer ao conceito de mediação que ressalta a necessidade de se pensar a constituição da sociedade com valorização de conflitos e contradições na construção da sociedade, contrapondo-se à visão “que geralmente representa a construção da ordem social como unidade perfeita, fundada sobre uma solução final das contradições do presente, seja como sociedade transparente (e sem conflito)” (Neves, 2008: 24). Assim, os agentes “desenham comportamentos sociais correspondentes a uma almejada sociedade (pré-proclamada)” (Neves, 2008: 35), o que pode deparar com grandes dificuldades na realidade prática. Considerar isso foi importante para entender que os membros das comunidades divergiam muito, tanto em seus propósitos religiosos como políticos, campos de ação que estavam em estreitas relações.

LIDERANÇAS RELIGIOSAS E PODER POLÍTICO

As interações entre engajamentos religiosos e políticos se revelaram dinâmicas e apresentaram importantes dilemas à vivência comunitária. Os coordenadores de comunidade tinham como desafios corriqueiros atender às demandas dos leigos, do pároco, das outras lideranças religiosas e leigos participantes. Era uma atividade que exigia grande capacidade argumentativa e habilidade nas relações sociais, pois era necessário mobilizar lideranças para atividades comunitárias, conversar com famílias e pessoas cuja conduta fosse questionada pelos membros da comunidade, e, ainda, constituir exemplo de conduta por serem representantes dos interesses da Igreja Católica em contexto local.

As pessoas desenvolviam estas habilidades, tanto em práticas cotidianas, como para além delas, nos cursos de formação ministrados pelo Mobon em salões paroquiais, capelas e localidades improvisadas, na mesma cidade e também fora dela. Experiências novas e relevantes para pessoas que até ao momento quase não tinham contato com párocos, raramente falavam em público e o aprendizado de práticas religiosas era praticamente restrito à transmissão de devoção religiosa familiar.

A formação católica proporcionada pelos cursos do Mobon e a legitimidade de atuação leiga, fruto do processo de descentralização da paróquia, contribuía para a emergência de novos atores políticos em contexto local. Embora a política não emergisse

como algo relevante a estes atores, a organização estabelecida era um cenário que favorecia tal propósito. Assim, há estreita relação entre exercer ocupação de liderança religiosa e engajamento político, não necessariamente partidário.

Processos similares estavam acontecendo no nordeste do Brasil, com o MEB. Segundo Kadt (2003: 382), a organização de comunidades, mesmo que rudimentares, “fizeram uma diferença significativa na capacidade da comunidade, primeiro de formular certas metas coletivas, e depois de agir com firme propósito de realizá-las”.

O texto de Neves (2008: 75), sobre a organização comunitária na região amazônica, também apontou para o fato de que, entre fins da década de 1960 e início da década de 1970, o Movimento de Educação de Base (MEB) contribuiu para a promoção de projetos pedagógicos emancipatórios e ajudou a agregar “aquelas unidades sociais e políticas em fluxos horizontais e verticais, agrupando e interconectando *ribeirinhos para viverem entre comunidades*”.

Casanova (1994) também destaca a importância do MEB para a organização social, enfatizando ainda que foi muito relevante a utilização dos métodos educacionais de “conscientização” de Paulo Freire. Ele mostra também a importância de estes processos terem ocorrido sob tutela da CNBB, o que institucionalizou e legitimou a emergência de concepções religiosas que destacam a necessidade de melhorias sociais.

A promoção de novas vivências comunitárias favorecia a emergência da concepção da capacidade de agir coletivamente. Esse fato, aliado ao contexto da década de 1970, em que grupos católicos se destacaram pela resistência à ditadura militar e formação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que tem como função primordial de defender trabalhadores rurais e pequenos trabalhadores no campo, lideranças católicas locais se viram legitimadas a reivindicar direitos:

A gente foi entendendo que essa fé exigia uma atuação, mas não entrou muito na questão da política não, entrou mais na questão social, sindicato, 1975 mais ou menos, a fase do sindicato. Como é que nós vamos viver a nossa fé se a gente não se organiza, sobretudo, o trabalhador rural que está aí a mercê de ninguém?¹⁵

Este relato do dirigente do Movimento ressalta a existência de um processo de transformações, que mesmo lento e gradual convergia para a união de diferentes campos de ação, o da religião e o da política. A organização dos trabalhadores rurais se via facilitada pelas organizações preexistentes, onde já havia desenvolvido um sentimento comunitário e participativo na construção de suas capelas, organização de festas e

¹⁵ Entrevista concedida por João Resende, em outubro de 2009.

cursos, dentre outros. Esse aspecto contribuía para maior autoestima e sentido de ação no espaço público.

Os cursos, importantes instrumentos de formação católica, iniciaram a legitimação da mobilização em prol das “causas sociais”, numa linguagem mais religiosa, que era no entanto diretamente vinculada ao engajamento político partidário. No curso de “Fidelidade ao Evangelho”, de 1978, a temática política é explícita:

1. A política prejudica a Evangelização? Por quê?

O político pode pertencer ao movimento de Evangelização? Por quê?

2. O que tem haver a Comunidade com os políticos?

Qual deve ser a atitude das comunidades? Por quê?

Respostas

1. Sim; leva as pessoas a tomar atitudes não cristãs.

É difícil; porque nem todos se controlam.

2. Influenciá-los para o bem.

Indicar bons candidatos. Só assim teremos uma política sadia.¹⁶

A resposta é de que a “entrada” na política prejudica a evangelização, por “levar a atitudes não cristãs”. Não obstante, é enfatizada a necessidade de indicação de bons candidatos, de “influenciá-los para o bem” na promoção de uma política sadia. Era a resposta de um grupo leigo, fundamentada em seus próprios interesses, como também dos missionários religiosos, num contexto em que a “questão política” tornava-se uma preocupação e espaço de ação do Movimento.

No processo da redemocratização brasileira, as temáticas dos cursos, sobretudo na chamada à mobilização e organização se revelam ainda mais consistentes:

a) Temos trabalhado pela nossa libertação, ou esperamos que ela venha pelos outros? O que fazer?

b) Temos confiado nas forças dos fracos, ou vamos na conversa e opressão dos grandes? Como resolver isso?

c) Quais os pontos em que a Comunidade está mais escravizada? O que fazer?¹⁷

Estas questões se revelaram no Curso de Semana Santa, em 1984. A convocação às lideranças leigas para que se organizassem e realizassem ações para saírem da condição vigente ficou explícita. As concepções da teologia da libertação, segundo as

¹⁶ Material de Dona Cora.

¹⁷ Conteúdo de Material manuscrito de Dona Cora.

quais deve haver uma necessária relação entre teologia e contexto socioeconômico (Smith, 1991), se faziam presentes.

Na cidade, o diretório do Partido dos Trabalhadores (PT) foi formado, basicamente, pelas lideranças religiosas das comunidades rurais. Dos vinte e um membros que constituíram o diretório do PT local, dezesseis eram homens, quinze eram lavradores e lideranças de comunidades rurais. Um homem era cabeleireiro que vivia no centro do município e das cinco mulheres, quatro eram professoras e uma era estudante.¹⁸

Todos eram participantes das comunidades de base e atuaram na formação de um PT com perfil rural e eclesial. Havia um predomínio masculino, reproduzindo a desigualdade de poder no exercício de coordenação da comunidade. As mulheres escolarizadas tinham o papel fundamental de zelar por toda a parte burocrática e organizacional do partido, além das contribuições decisórias, já que a maioria dos homens era analfabeta e tinha grandes dificuldades nestes trâmites.

Novaes (2002: 91) afirma que, no final dos anos 1980, agentes de pastorais tornaram-se quadros de partidos, associações e sindicatos. Nos partidos políticos destaca-se o PT, onde se encontram muitas lideranças que vieram de CEBs. Muitas cartilhas e informações propaladas por agentes da Igreja Católica enfatizam o “voto consciente”, essa concepção fortalecia “representações e práticas presentes no Partido dos Trabalhadores (o PT), mas, ao mesmo tempo, não podem se identificar totalmente com um partido. Partido é parte, a Igreja quer atingir o todo”.

O trabalho de Rachel Meguelo (1989), sobre a formação do PT, aponta para o fato de que setores da Igreja Católica, engajados nos trabalhos de CEBs e da Teologia da Libertação, mobilizaram um número significativo de movimentos populares urbanos que emergiram na década de 1980 e tiveram importância fundamental na formação do PT. Por isso a Igreja Católica era acusada de favorecer tal partido (Casanova, 1994). Neste sentido,

a aproximação da Igreja ao partido deu-se desde o início, e foi provavelmente estimulada pela idéia existente da Igreja de viabilizar a construção de um partido dos trabalhadores, “um PT cristão”. Esta idéia, sem dúvida, refletia a orientação progressista que setores da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) esboçavam, fundamentada na ‘Teologia da Libertação’ (Meneguelo, 1989: 64).

O PT foi um dos principais “herdeiros” dos “quadros de Igreja” (Novaes, 2002). Para Löwy os novos movimentos populares brasileiros, bem como a sua expressão política, o

¹⁸ Informações baseadas no livro de atas do diretório municipal do PT, 05 de abril de 1987, n.º1, p. 2.

PT, “são, em grande parte, produto do trabalho de formiga de militantes cristãos, e de atividades de agentes leigos das pastorais e das comunidades cristãs de base” (1991: 51).

Na localidade em que realizei o trabalho são corriqueiras as justificativas de atuação política como consequência de motivações advindas de vivência religiosa:

O que fez eu entrar na política e ser político foi realmente a Igreja, o trabalho de Igreja. Porque não vale a pena eu falar que rezo ou que estou na Igreja se eu não tiver fazendo trabalho pelo social, trabalho em prol do mais sofrido, daquele que precisa. Então isso aí, foi o Mobon, os trabalhos do Mobon que fez a gente enxergar que a política estava caminhando para o lado errado, favorecendo às vezes um grupo e massa sofrida que precisava tava a Deus dar. Então, o nosso trabalho, na paróquia, aqui no Mobon fez a gente ver que precisava entrar na política. Pra ter alguém com consciência cristã para entrar na política.¹⁹

A representação que se faz de si é de um engajamento político como consequência de motivações das atividades religiosas. Neste caso, o engajamento é representado uma necessidade e responsabilidade adquirida por meio de suas atividades religiosas, sendo construída a perspectiva de que o trabalho político é “trabalho social a favor do mais sofrido”. Nessa lógica, seria incompatível falar: “que rezo ou que estou na Igreja, se eu não tiver fazendo trabalho pelo social”. A concepção é de a religião exige práticas pelo “social” que vão além da “reza”.

Essa legitimidade religiosa procura revelar uma concepção de que a política é algo a fazer bem aos outros, uma forma de construir um “bem comum” e estar a serviço da comunidade. Em diversos casos, a aproximação com a questão política deu-se com as concepções propaladas pelo Mobon:

Não, nem gostava. Eu nem gostava nem de política antes do Mobon. Porque na verdade eu via, a gente andava percebendo que a política era muito suja, muito suja, meu Deus do céu, eu quase nem votava. Eu nem sei se eu votei não, eu ia lá e riscava aquilo tudo lá, eu falava assim, esse cá não merece meu voto, esse aqui não merece meu voto, este aqui também não merece. Não sei se votei antes do Mobon não. Eu acho que não, eu riscava aquilo lá. Era muito sujo.²⁰

¹⁹ Entrevista concedida em outubro de 2009, por uma das principais lideranças religiosas e petistas do município, já exerceu cargo de vereador e prefeito.

²⁰ Entrevista concedida em outubro de 2009, por uma liderança religiosa que já exerceu cargo de vereador no município.

A política era representada como algo sujo e passa a ser vista, pelo menos discursivamente, como uma forma de atuação para melhoria das condições sociais. Neste caso, o palanque passava a ser algo procurado ao invés do afastamento.

Martins (1989: 58), analisando transformações culturais da população rural, afirma que uma questão importante a se analisar é a “progressiva e crescente sensibilidade do trabalhador rural, e dos pobres em geral, a um discurso religioso que tem forte conteúdo político. Mesmo que a motivação de quem o faz seja uma motivação estritamente religiosa e, muitas vezes, até mesmo missionária”.

As preocupações com o “social” não deixam de ser preocupações morais e éticas religiosamente orientadas. Martins (*ibidem*) evidencia que no “cotidiano das populações do campo, e não só delas, o sagrado e o profano se mesclam. O religioso e o não religioso estão combinados na mentalidade do homem comum, embora ele mesmo os hierarquize segundo seus próprios critérios culturais”. As lideranças religiosas que se engajavam na “política”, possivelmente mesclavam seus interesses políticos e religiosos que não têm um “sentido puro”, pois estão permeados de “razões, emoções, valores e convicções” que acabam por se mesclar.

Esta ideia é importante para não partirmos do suposto de que a religião e, sobretudo, o catolicismo, é uma forma unitária de representação da realidade, mas sempre contextual, negociada, repleta de relações de poder e processos dinâmicos, pois “a relação entre as mudanças ideológicas dentro da Igreja institucional nunca pode ser traduzida diretamente para a prática religiosa e criadora de significado dos leigos nas paróquias brasileiras” (Theije, 2002: 72).

Apesar do diretório do PT local ter sido formado com hegemônica participação de lideranças religiosas de comunidades rurais, alguns já tinham algumas relações com políticos locais e eram de famílias representativas, no entanto destacam a motivação religiosa como forma de legitimação de suas ações no campo político. Muitos foram bem sucedidos politicamente, com a eleição de vereadores e prefeitos. Entretanto, quero problematizar a ideia de que este engajamento tenha sido generalizado e mostrar que os desafios que isso apresentava às comunidades de base.

RELIGIÃO E POLÍTICA NA COMUNIDADE: ENTRE REZAR JUNTO E VOTAR SEPARADO

As CEBs foram de extrema importância para a constituição de uma variedade de lutas por justiça social e incentivaram a formação de lideranças políticas de esquerda. Elas foram influentes na motivação dos fiéis católicos para a luta política, muitos deles se envolveram em organizações comunitárias, movimentos sociais pela reforma agrária, sindicatos e partidos políticos. Muito destes agentes foram mobilizados por uma ética

profética de tradição religiosa que sensibilizava para a necessidade de transformações sociais (Casanova, 1994).

Embora haja grandes divergências nas definições do que sejam as CEBs, todas se aproximam da definição de que são pequenos grupos que geralmente se reúnem uma vez por semana, usualmente para discutir a Bíblia e sua relevância para a reflexão de problemas contemporâneos (Mainwaring, 1989: 127). As comunidades organizadas pelo Mobon são próximas desta perspectiva, foram delas que emergiram lideranças políticas locais.

Distante de ser fato isolado em espaço local, isso foi algo que ocorreu em amplas partes do país. Neste sentido, alguns estudiosos afirmaram que “o discurso liberacionista é inerentemente persuasivo para os participantes da *comunidade* e portanto os têm arrastado a todos para a luta política” (Burdick, 1998: 14). Entretanto, outras perspectivas menos ativistas também ocupam lugar importante no trabalho das CEBs. Burdick (1998) cita, como exemplo, uma pesquisa realizada na cidade de Vitória – ES, cuja diocese realizou trabalho de pastoral progressista durante mais de vinte anos.

O levantamento de informações com “70 000 membros ativos das CEBs revelou que a maioria permanecia desinteressada em movimentos sociais ou outros assuntos políticos” (Burdick, 1998: 14). Há, então, um descompasso relevante entre o que desejavam os agentes pastorais e intelectuais católicos engajados com as ideias liberacionistas e a forma com que os fiéis católicos, participantes das CEBs, compreenderam e responderam às mensagens da “campanha cultural”²¹ católica.

A respeito disso, Theije (2002) chegou à conclusão de que há sempre um processo de ‘ajuste situacional’ às mensagens religiosas, ou seja, os religiosos pensam e refletem sobre as mensagens religiosas dentro de seus contextos para agir ou não conforme as ideias recebidas, pois podem ocorrer diversos impedimentos locais para tais ações. Assim, ela acredita que considerar a não ação política como uma falha de conscientização do projeto liberacionista seria “uma má compreensão do funcionamento do processo político e um descaso do raciocínio do povo” (Theije, 2002: 333). Ou seja, as pessoas têm suas razões para suas ações na política, pelo que dever favores, a família votar em grupo diferente, ou ter parentesco com alguns políticos podem ser considerados critérios importante.

As respostas aos objetivos político-religiosos são ajustadas aos contextos e possibilidades locais. No município estudado, muitas lideranças religiosas se afastaram

²¹ Segundo Theije (2002: 72) “o objetivo de toda campanha de política cultural é mudar as idéias, os sentimentos e a prática do povo”. No catolicismo, “ao longo das épocas, diferentes grupos de atores realizaram campanhas culturais com o objetivo de estabelecer ideologias e práticas religiosas específicas” (*ibidem*: 118). É dentro desta perspectiva que vemos a difusão das ideias da teologia da libertação como sendo uma campanha liberacionista.

das atividades católicas promovidas pelo Mobon por não estarem de acordo com o propósito de mobilização político-partidária:

Muitos foram largando o Mobon. Muitos destes, depois foi largando, foi entregando, perdeu, ficou com vergonha. Perdeu até religiosamente, o cara foi afastando? Se eu contar o nosso lado não foi muito. Mas em outros lugares o pessoal foi largando o Mobon, foi largando até a Igreja, porque o cara, na verdade, perdeu o jeito. Porque se pega um documento da Igreja, hoje fala que é uma luta, não vou dizer até que tem que ser PT, mas que você tem que ter uma luta pela vida. Aqui foi pouco, alguns pararam porque não concordou.²²

A afirmação de que foram poucos os casos de pessoas que deixaram o Mobon é mais uma tentativa de minimizar os desgastes causados pelo engajamento político do que uma realidade. Lideranças religiosas que não se empenharam numa “luta a favor da vida”, que naquele contexto era uma adesão ao PT, perdia legitimidade junto ao Movimento.

Naquele contexto, a agregação Mobon-PT era evidente. Uma liderança comunitária, contrária ao PT, afirma que nas comunidades “começou uma politicagem danada” e quem “votasse no partido contrário da Igreja não podia ser uma pessoa pregadora do Evangelho”, “é assim, por exemplo, eu no caso, se o coordenador orientasse lá, pregando lá e falando política e tal, falando que a gente tem que saber votar, quase indicava o candidato, não chegava a falar o candidato que a gente tinha que votar” e

quem não entendesse só se fosse bobo. Nisso e depois se ele soubesse que a gente votou no candidato ao contrário do dele a gente não podia pregar [...]. Não podia dar curso, não podia fazer uma mensagem na igreja, uma pregação, não, só porque votou no candidato ao contrário do dele. E nisso aí já começou, aí já veio o negócio derrubando a comunidade.²³

A maioria das comunidades estava sob coordenação de lideranças do Mobon e a punição àquelas lideranças que não apoiavam seus propósitos políticos era iminente. Os espaços que poderiam dar destaque à participação religiosa eram vetados àqueles não aderiam aos propósitos petistas. O trabalho de mobilização política constrói alianças

²² Entrevista concedida em outubro de 2009, por uma liderança religiosa que já exerceu cargo de vereador no município.

²³ Entrevista concedida por uma liderança comunitária adversária do PT, janeiro de 2011.

entre as pessoas que buscam os mesmos objetivos políticos, mas também gera desagregação com aqueles com outros vínculos partidários.

Preciso ressaltar que este processo de agregação e desagregação é mais dinâmico que estático. Esse depoimento dá uma noção disso:

às vezes existe as pessoas, às vezes até companheiro da gente que surge muito. Mas ele quer emprego, algum tipo de benefício que você não pode fazer porque é particular, que não tem jeito de fazer, que você não tem dinheiro. Às vezes é liderança e ele critica a gente e zomba e tudo e acaba virando. E na outra não está mais com a gente. E continua no grupo de reflexão. A gente tem coordenador de comunidade que não votou em mim, trabalhou contra e é coordenador de comunidade. Vem no Mobon, está dando curso, deu curso de Bíblia.²⁴

A liderança político religiosa demonstra decepção com os “companheiros de Igreja” por desejarem empregos e benefícios particulares, o que não corresponderia à política “consciente”. A decepção com a liderança religiosa que “trabalhou contra” é grande, porque em sua concepção ser do Mobon e ser do PT se torna uma agregação lógica.

Se a “política cristã” era para ser diferente das práticas políticas corriqueiras, nem sempre isso foi possível e a dinâmica política local revela a mesma faceta de outros contextos em que “entre duas eleições muita coisa se passa: conflitos interpessoais inviabilizam a permanência de duas pessoas na mesma facção; favores de diferentes fontes criam para um mesmo indivíduo ou para a mesma família problemas de lealdade e assim por diante” (Palmeira, 1992: 29).

Vale atentar para o fato de que ser coordenador de comunidade era uma forma de obtenção de capital político. Assim, não apenas as ideias de engajamento político contribuíram para o engajamento nas eleições, mas também a própria forma de organização do Movimento “nas bases”. Neste caso, “conscientização” e “democratização” estão bastante emersos em relações de tradicionalismo.

Prestar favores mesmo àqueles conscientes é uma questão das mais importantes do fazer-se da política local. Palmeira (1996: 144) destaca que “é uma cena comum os candidatos mais ideológicos, queixarem-se de estar sendo obrigados a ‘meter a mão no bolso’, isto é, para serem capazes de estabelecer vínculos com os eleitores terem de aceitar a ‘lógica’ da doação e do favor”. Ou seja, um político que tenta romper com toda a lógica política tradicional está fadado ao insucesso.

²⁴ Entrevista concedida em outubro de 2009, por uma das principais lideranças religiosas e petistas do município, já exerceu cargo de vereador e prefeito.

Mudanças na perspectiva de uma participação mais democrática da população podem, de fato, ocorrer, mas isso tem uma limitação na lógica do “jogo político” local que passa longe de ser desprezível. Assim, o fato de ser coordenador de uma comunidade pode promover certos ganhos de capital político, mas a lógica do favor e da política de facções é muito presente. Ser destaque religioso e “rezar junto” é insuficiente para que se vote do mesmo lado.

Há um processo dinâmico e uma coexistência de diferentes ordens sociais, em que é preciso evitar a concepção reificante de que foi a “comunidade vota no PT” ou “a comunidade é contra”.²⁵ Assim é necessário qualificar os contextos de mediação que leve em conta seus dinamismos e desafios políticos.

Neste sentido, Novaes (2002: 68) ressalta que o capital político acumulado nos espaços religiosos não era automaticamente transferível para a política partidária e o sucesso eleitoral dependeu de uma conjugação de fatores, que “se não prescindiu do apoio do ‘pessoal da Igreja’, ultrapassou seus muros e sua vontade”. Para o sucesso das candidaturas contaram fatores que influenciam no campo político, como: “lealdades locais, regionais, trocas de favores, preconceitos arraigados, avaliações de perfis de candidatos em disputa e habitus de classe” (*ibidem*: 69).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma camada de lideranças religiosas constituída entre as décadas de 1970 e 1980 continua com atuação política destacada no Brasil. Muitos ocupam cargos políticos nacionais de grande importância. O discurso destes políticos, bem como a atuação dos mesmos, é muito marcado pela formação religiosa.

Por mais que a constituição e leis nacionais afirmem de forma consistente a separação entre os campos político e religioso, a interação e implicações múltiplas entre estas duas instâncias da vida social é extremamente presente, como vimos no contexto de militantes políticos locais. As relações entre religião e política, no Brasil, superam diferentes períodos e contextos, passando por readaptações e transformações contínuas e dialogando estreitamente com as condições sociais, políticas e econômicas.

Os agentes sociais do campo religioso são dinâmicos e reagem ativamente no campo político quando suas demandas e crenças estão sob ameaça. Dessa forma, colocam no cenário público as crenças religiosas, levando-as em consideração, muitas vezes de maneira decisiva, para se fazer escolhas políticas.

Assim, se uma das dimensões da secularização é a separação das dimensões religiosas e políticas, pode-se dizer que isso não tem ocorrido de forma linear ou

²⁵ Para aprofundar ver Neves (2008).

preconcebida. Muito disso se revela no fato de que os atores sociais mostram grande habilidade de relacionar e vivenciar estas duas instâncias que não estão restritas à esfera privada e íntima, como teriam pensado alguns autores, mas presentes nos discursos e motivações para a representação política em espaço público.

Em contexto local, isso advém da formação e organização de comunidades, bem como da formação de lideranças que emergiram do processo de descentralização paroquial, que promovendo uma ampla transformação social local, para além dos propósitos religiosos, facilitou a emergência de novos atores influentes e novos espaços de sociabilidade local que favoreceram o desenvolvimento da habilidade do exercício de liderança.

Neste processo inicial já se constituía a união de grupos agregados à comunidade e outro apartado de seus propósitos. Aqueles reunidos às comunidades tinham um coordenador responsável pela dinamização das atividades comunitárias, o que significava amplos esforços e necessária habilidade, fato que também lhes rendia poder e formas de obtenção de capital político.

No processo de redemocratização, estas lideranças se engajaram no PT e muito de suas motivações para as ações políticas possuem uma consistente dimensão moral e religiosa, onde os cristãos deveriam buscar formas de construir uma sociedade mais justa. Não obstante, relações de poder tradicional como a prestação de favores e autoritarismo nas comunidades se revelaram muito presentes.

Neste sentido destaco que a atuação política é dinâmica e que o sucesso de tal engajamento é sempre provisório, haja vista que as mudanças “de lado” são corriqueiras. Assim, é preciso estar atento ao fato que: se pode “rezar junto e votar separado”, a adesão ao engajamento político-religioso é limitada e que uma comunidade abarca grupos de pessoas com uma enorme diversidade de propósitos. Isso revela que agentes do mesmo grupo religioso podem apresentar interesses políticos díspares. Os atores sociais mostram ampla capacidade em articular interesses religiosos e políticos e fazer adaptações em contextos de transformações sociais.

FABRÍCIO ROBERTO COSTA OLIVEIRA

Possui graduação em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (2002) e mestrado em Extensão Rural pela Universidade Federal de Viçosa (2005). Em 2008 iniciou o curso de doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. No primeiro semestre de 2011, no âmbito do seu doutoramento, passou por um estágio sanduíche no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, em Portugal. Trabalhou como professor em instituições privadas e como substituto na Universidade Federal de Ouro Preto,

ministrando disciplinas de história e ciências sociais. Trabalha principalmente com os seguintes temas: sociologia da religião, movimentos sociais rurais, história oral, memória e identidade.

Contato: frcoliveira@yahoo.com.br

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araújo, Ricardo Torri (1999), *O movimento da boa nova*. Belo Horizonte: O Lutador.
- Boff, Leonardo (1982), *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes.
- Bourdieu, Pierre (2005), *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Burdick, John (1998), *Procurando Deus no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Carvalho, Joaquim e Borstner, Bojan (2010), "Religions, Identities and Citizenships", in Ann Katherine Isaacs (org.), *Citizenships and Identities: Inclusion, Exclusion, Participation*. Pisa: Plus-Pisa University Press, 105-138.
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Figueiredo, Cecília M. F. (1998), "Religião, Igreja e religiosidade em Mariana no século XVIII", in *Termo de Mariana: História e documentação*. Mariana: Imprensa. Universitária da UFOP, 98-125.
- Hoornaert, Eduardo (1980), "A cristandade durante a primeira época colonial", in Eduardo Hoornaert Riolando Azzi; Klaus van der Grijp; Benno Brod, *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Hoornaert, Eduardo (1991), *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800*. Petrópolis: Editora Vozes..
- Kadt, Emanuel de (2003), *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa: Editora UFPB.
- Löwy, Michael (1991), *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez, autores associados.
- Mainwaring, Scott (1989), *A Igreja e a Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense.
- Martin, David (1990), *Tongues of Fire: The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford. Blackwell.
- Lima, Maurílio César de (2004), *Breve história da Igreja no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Martina, Giacomo (1997), *História da Igreja: de Lutero a nossos dias. IV - A era contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola.
- Mariano, Ricardo (2003), "Efeitos da Secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais", *Civitas*, Porto Alegre, 3(1), 111-125.
- Martins, José de Souza (1989), *Caminhada no Chão da Noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: Hucitec.
- Melucci, Alberto (1996), *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meneguelo, Rachel (1989), *PT: a formação de um partido, 1979-1982*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Negrão, Lísias (2005), “‘Nem Jardim encantado’, nem ‘clube dos intelectuais desencantados’”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20(59). São Paulo: Anpocs, 23-36.
- Neves, Delma Pessanha (2008), “Mediação social e mediadores políticos”, in Delma Pessanha Neves (org.), *Desenvolvimento social e mediadores políticos*. Porto Alegre: Editora da UFGRS, Coleção Estudos Rurais, 21-44.
- Novaes, Regina Reys (2002), “Crenças religiosas e concepções políticas: fronteiras e passagens”, in Carlos Fridman (org.), *Política e cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 63-98.
- Oliveira, Pedro Ribeiro de (1985), *Religião e dominação de classe: gênese e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Editora Vozes. Petrópolis.
- Oliveira, Pedro Ribeiro de (1992), “Estruturas de Igreja e Conflitos Religiosos”, in Pierre Sanchis (org.), *Catolicismo: modernidade e tradição*. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER. São Paulo: Edições Loyola, 41-66.
- Oro, Ari Pedro (2001), Políticos e Religião no Rio Grande do Sul – Brasil, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 15, 161-179.
- Oro, Ari Pedro; Ureta, Marcela (2007), Religião e Política na América Latina: uma análise da legislação dos países, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre (27), 281-310.
- Paiva, Vanilda (1985), *Igreja e questão agrária*. São Paulo: Edições Loyola.
- Paiva, Ângela Randolpho (2003), *Católico, protestante, cidadão: Uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro-Belo Horizonte: Editora UFMG-IUPERJ.
- Palmeira, Moacir (1992), “Voto: racionalidade ou significado”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20, 26-30.
- Palmeira, Moacir (1996), “Política, Facções e Voto”, in Moacir Palmeira e Marcio Goldman, *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Pierucci, Antônio Flávio (1998), “Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(37), 43-73.
- Serbin, Kenneth P. (2001), *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Smith, Christian (1991), *The emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Teixeira, Faustino Luis Couto (1988), *A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Theije, Marjo De (2002), *Tudo o que é de Deus é Bom: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana.
- Zepeda, José de Jesús Legorreta (2010), “Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25(73), 129-141.

- Weber, Max (1999), *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva (Vol. 1)*. Brasília, DF: Universidade de Brasília - São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Weber, Max (2002), *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC Editora.
- Wilson, Bryan.T (1998), "The Secularization Thesis: Criticisms and rebuttals", in Rudy Laermans, Bryan Wilson, Jaak Billiet (orgs.), *Secularization and Social Integration: Papers in honor of Karel Dobbelaere*. Leuven: Leuven University, 45-65.